

「芥子」の考察

——「葵」から「蛇性の姪」「仏法僧」に及ぶ——

空井伸一

0. はじめに
 1. 「葵」——内面の毒を思い知らせる「芥子」
 2. 「蛇性の姪」——屈辱の香りとしての「芥子」
 3. 「仏法僧」の秘密——内外を分かつ「芥子」
- 本稿は、護摩で用いられる「芥子」、就中その匂いを感じする作中人物の描かれ方がかりにその心根を照らし出す試みである。麻薬としてのいわゆる「罂粟(opium)」に通ずる芥子の語感から、異常な作用をもたらすように受け止められることがままあるが、しかし実際にそのようなことはない。さして変哲もないものに過剰に反応するなら、それは受け止める側の心の問題ということになるだろう。

本稿が目的とするのは「雨月物語」中の二篇を読み解くことだが、その手始めに「芥子の香」なる特徴的な表現で知られた『源氏物語』『葵』の帖につき、それが六条御息所の苦衷を描く上でいかなる意味を持つかを考察する。次いで、この表現を自覚的に引用した「蛇性の姪」につき、豊雄に執念くつきまとう真女子は「芥子の香」をもって調伏されながら、しかしその香は同時に、加害を為す邪神とは断罪しかねる彼女の心意をも浮かび上げていることを論ずる。最後に、悪逆な死霊が高野山という霊場に跋扈し、しかもその死霊自らが霊場の神妙を言祝いでみせるといふ不可解さが読む者を戸惑わせてきた「仏法僧」につき、そのように言挙げする死霊たちの自意識を闡明する上で、彼らの連句に読み込まれた「芥子」の語がひとつの徴証となることを論じる。

0. はじめに

本稿は、護摩において用いられる「芥子^{けし}」、就中その句いを感じする作中人物の描かれ方を手がかりにその心根を照らし出す試みである。麻薬としてのいわゆる「罂粟^{けし}」(opium)に通ずる芥子の語感、あるいは護摩という秘儀に関わることから、あたかもそれがなにか異常な作用をもたらすものであるかのように受け止められることがままあるが、しかし実際にそのようなことはない。そのようにさして変哲もないものに過剰に反応するなら、それは受け止める側の心証次第ということになるだろう。

本稿が目的とするのは『雨月物語』中の二篇を読み解くことだが、その手始めに「芥子の香」なる特徴的な表現で知られた『源氏物語』『葵』の帖につき、それが六条御息所の苦衷を描く上でいかなる意味を持つかを考察する。次いで、この表現を自覚的に引用した「蛇性の姪」につき、豊雄に執念くつきまとう真女子は「芥子の香」をもって調伏されながら、しかしその香は、加害を為す邪神とは断罪しかねる彼女の心意をも浮かび上げていることを論ずる。最後に、悪逆な死霊が高野山という霊場に跋扈し、しかもその死霊自らが霊場の神妙を言祝いでみせるという不可解さが読む者を戸惑わせた「仏法僧」につき、そのよう

に言挙げする死霊たちの自意識を闡明する上で、彼らの連句に読み込まれた「芥子」の語がひとつの徴証となることを論じる。

1. 「葵」——内面の毒を思い知らせる「芥子」

六条御息所は、我が身に染みついた「芥子の香」により、自身で統御のかなわぬ怨念があくがれ、葵の上を責め苛んだこと、それ故調伏の対象と成り果てたことに気づき、自らのあさましさを思い知り狼狽する。

かの宮す所は、かゝる御ありさまを聞き給ても、たゞならず。かねてはいとあやうく聞こえしを、たいらかにもはた、とうちおぼしけり。あやしう、われにもあらぬ御心ちをおぼしつゞくるに、御衣などもたゞ芥子の香にしみかへりたるあやしきに、御汔まいり、御衣着かへなどし給て、心みたまへど、猶おなじやうにのみあれば、わが身ながらだにうとましうおぼさるゝに、まして人の言ひ思はむことなど、人にの給べき事ならねば、心ひとつにおぼし嘆くに、いとゞ御心変はりもまさりゆく。^①

この際、御息所の身に染みた「芥子の香」とはいかなるものであろう。

加持祈禱に用いられる「芥子」とは、基本的には辛子^{からし}の

原料となるいわゆるマスタードシードのことであり、揮発性の辛味成分（イソチオシアン酸アリル）を含み、食用においてはそれが特徴的な香味となる。修法でこれを用いる意味については、例えば「堅辛の性あるが故に摧破降伏の義に相応す。仍りて護摩の時芥子を加持して降魔結界す」と説明される⁽²⁾。辛みの刺激が邪悪なものを退け、また、その堅い種皮が火にくべられ弾ける様に降魔の様相が観念される、ということだろう。ただし、日本にも産するカラシナの種（オリエンタルマスタード）と、仏典や密教の儀軌に見る本来の「白芥子」（ホワイトマスタード）は、近縁だが厳密には別種である。特に息災法に用いるべき「白芥子」は日本に産しないため、代わりに菜種や罌粟の実（ポピーシード）を用いることも多いと説明される。

さて、食用としての「カラシ」は、粉に挽いたものを水や酢で練り、一定時間置くことで辛味が際立つことが知られるように、水分と反応することで刺激成分が発現する。対して、護摩行のように種子そのものを焼くだけではその特有の刺激は全く生じない。私の実感では、油分を多く含む種子や穀物一般を焦がした際に生じる、喩えてみれば煎り胡麻に似た香ばしいにおいがあるだけで、それがカラシの原料だとは取り立てて感じられない⁽³⁾。そして最終的に炭化してしまえば単に焦げ臭いものとなる。これは代用品と

なる菜種やポピーシードも同様である。芥子を用いた具体的な修法の例として、例えば『将門記』に「十七日の間に焼くところの芥子は、七斛余りあり」という記述を見るが、これは相当の量である。また、『平家物語』には三井寺戒壇建立を認められなかった頼豪が「以外にふすばつたる持仏堂」で恨みの呪詛を行う場面があり、立ち上る煙のすさまじさが伝わる。しかしいづれも「におい」について特に記述されることはない。おそらく「芥子の香」は、薫香や衣香によつてマスキングされた王朝人の日常のそれとは区別される可能性があるということでは、やや場違いに感じられる程度のもなのだ。それにしても、燈火や篝火を用いた時代であればさほど不快を感じるものとも思われない。また、私自身の経験では、それが衣服や髪に染みついて洗ってもどうしても取れないということはない。

しかし、だからこそ六条御息所の場合には、そのようなさして変哲もないのに過剰に反応することにこそ意味があるだろう。車争いをきっかけに、葵の上への憎悪はいかんともしがたく胸中に渦巻き、夢の中で彼女とおぼしき女性に狼藉を働いたことは御息所の脳裏に確と焼き付いている。そしてその出産の無事を聞き知って愕然としたのなら、それはつまり嫉妬の対象が身二つながら損なわれることを願っていたことになる。安産祈願の修法が調伏

の対象と見なすのは、まさにそのような存在だ。

例えば神明裁判において、思い当たることの無い者には害を為さぬと信じられていた、危険極まるカラバル豆や鉄火。それとは逆に、本来無害でさして特徴もない「芥子の香」。それが奇妙に、執拗に我が身にまとわりつき、疎ましいものを感じられることで、御息所は既に自覚していた内面のおぞましいものが我が身からあくがれ、何をしでかし、自分が何に成り果てたのかを思い知ることになる。

『源氏』「葵」に見る「芥子の香」とは、そのように自己の内面にあるものをまざまざと思い知らせる、いわば試薬なのだ。

2. 「蛇性の姪」——屈辱の香りとしての「芥子」

『源氏物語』では「手習」にも「しのびやかに芥子焼くこと」の用例を見る。文字通り人目を憚つてのささやかな修法ということもあろうが、ここではそののにおいについての言及はない。芥子を焼く、芥子焼、あるいは芥子という言葉自体が護摩そのものを意味する換喩となるのであり、管見によれば、芥子の「香り」に言及する「葵」のごとき用例を見ることはおよそない。だからこそ、六条御息所にまとわりつくその禍禍しさは際立つ。

そして、そのように数少ない「芥子の香」の用例を『雨

月物語』「蛇性の姪」に認めることができる。というより、それは明らかに『源氏』を想起させるための引用だ。本篇は、生家の磯臭い生業にそぐわぬ風雅な文事に憧れた部屋住みの末子豊雄の、そのような「夢心」故に陥る、禍禍しくも蠱惑的な蛇性との情交を描くための効果的な表現として、漢籍に借りた骨子に巧みに王朝の言辞を織り交ぜる。「芥子の香」に先立つては、例えば以下のような『源氏』引用のくだりが認められる。

はじめの夜は事なければ書ず。二日の夜。よきほどの酔ごゝちにて。年来の大内住にては。辺鄙の人ははたうるさくまさん。かの御わたりにては。何の中将宰相の君などいふに添ふし給ふらん。今更にくゝこそおほゆれなど戯るゝに。富子即面をあげて。古き契を忘れ給ひて。かくことなる事なき人を時めかし給ふこそ。こなたよりまして悪くあれといふは。姿こそかはれ。正しく真女子が声なり。⁵

真名子に憑依された富子のこの言葉は、「夕顔」の逢い引きの場である廃院に現れた「いとをかしげなる女」の言葉を踏まえる。六条御息所生霊の現形とも目されてきたこの怪事と重なることで、誇り高き女の抑えきれぬ嫉妬心と、それに苛まれる「ことなる事なき人」という構図を髣髴とさせることになる。さらに言えば、かつては熱心に口説い

ておきながら、一旦手に落ちてしまえば疎んじて遠ざかうとする男への恨みというものも透かし見える。それに祟られる富子の立場は直接には夕顔に重なるが、憑依されたその口から恨みが吐かれるということでは、また、「芥子の香」によって真名子が退治られるにもかかわらず、その後あつてなく病没してしまう成り行きからすれば、葵の上の面影もかすめている。

閨怨をかき口説く者と、その嫉妬の対象となつて命を落とす者たち——御息所、夕顔、葵の上——彼女たちが、真名子に憑依された富子の一身に担われることで、夢の作業にいうところの圧縮しながらに、豊雄の欲望と恐怖とが分かちがたく緋い交ぜになつた化合物として現前することになる。これが豊雄自身の複合観念の顕在化でもあることは、作中明確に示されている。

豊雄こゝに迎へられて見るに。此富子がかたちいよく万心に足ひぬるに。かの蛇が懸想せしこともおろくおもひ出るなるべし。

富子との婚儀は、独身の豊雄に真名子が付け入る隙を無くそうと周囲が取りはからつたことだが、彼自身もこのように満足しているのだ。しかし、家風にそぐわぬ都風に心惹かれて真名子と理無い関係に陥つた豊雄が、その好みにかなう経歴と美貌の富子に満足したのであれば、富子は明

らかに真名子の代替であり、当麻の酒人の言う「丈夫心」とは相反する存在ということになる。豊雄は、蛇性を恐れ厭いながらも、密かに、依然として真名子、そしてそれが体現する、あえかに見えながら我が身を損なう剣呑極まるものに未練を残している。それ故、まるで自ら魔を呼び込むように富子に真名子の面影を見てしまうのだ。「かの蛇が懸想せしこと」と、まるで一方的に言い寄られる被害者然として語るが、そのように仕向けているのは、実は豊雄自身の心根に他ならない。富子の宮仕え当時の色恋沙汰を、情欲をかき立てる寝物語よろしく新枕にのぼして戯れかかる豊雄は、当麻の酒人の忠告にもかかわらず相変わらずの軟弱ぶりを露呈している。豊雄がそのようなあり方を脱しない限り、真名子は自分がいまだ彼に容れられる余地がある、いや、本心では自分をこそ望んでいるのだと見なすのはむしろ当然でさえあろう。「かくことなる事なき」つまりらぬ身代わりなどではなく、自分との「古き契り」に復することこそが豊雄にとって最善の選択であるとの確信が真名子にはあるのだ。その確信の元では、二人の仲を割こうとする者はすべて理不尽な外敵と見なされる。得意顔に調伏に乗り込んできた鞍馬寺の法師を毒気に当ててあつてなく悶死させるのも真名子にしてみれば全く正当な行為である。更に言えば、本当は自分に惹かれていくせにそれを

いつかな認めようとしないうのもどかしい男も二人の仲にとつて邪魔であり、いつそ殺してやるのは功德でさえある。それは、彼の自覚せざる真意にかなうことなのだから。

エロトマニアなストーカーといつてしまえばそれまでだが、そのように仕向けたのは豊雄自身であり、この被愛妄想には根柢がある。それ故、豊雄が真名子の求愛そのものを拒むのでは火に油を注ぐことになる。その深情けを退けるには、豊雄自身の内部にある、真名子と響き合うところを断ち切らねばならない。求愛から逃れようとするのでは崇りなす蛇性は際限なく膨れあがるだけなのだ。意に添わねば村里の人々までも巻き添えにするとの脅迫を聞くに及んで豊雄はようやくこのことに思い至り、求愛を拒むのではなく、我が身を捨てて真名子と同道することを決意する。豊雄いふは。世の諺にも聞ることあり。人かならず虎を害する心なけれども。虎反りて人を傷る意ありとや。你人ならぬ心より。我を纏ふて幾度かからさめを見するさへあるに。かりそめ言をだにも此恐しき報ひをなさんいふは。いとむくつけなり。されど吾を慕ふ心ははた世人にもかかはらざれば。こゝにありて人々くの歎き給はんがいたはし。此富子が命ひとつたすけよかし。然我をいづくにも連ゆけといへば。いと喜しげに點頭をる。

これは真名子を鎮める上では確かに有効な手立てだろう。しかし、我が身を投げ出してしまふのではすべてが蛇性の愛欲に飲み込まれてしまふ。捨てるべきところ、真名子にくれてやるところだけを見極めることはできないのか。義父庄司が豊雄の性急な解決策を押しとどめ、老練な法海和尚に救いを求めることでそれは見出される。法海が鞍馬寺の祈禱僧と異なるのは、この妖異といかに向かい合うべきかを知悉していることである。

老和尚眠藏をみざり出て。此物がたりを聞て。そは浅ましくおほすべし。今は老朽て験あるべくもおほえ侍らねど。君が家の災ひを黙してやあらん。まづおはせ。法師も即詣なんとて。芥子の香にしみたる袈裟とり出て。庄司にあたへ。畜をやすすかしよせて。これをもて頭に打帔け。力を出して押ふせ給へ。手弱くあらばおそろくは逃さらん。よく念じてよくなし給へと実やかに教ふ。

法海が初手から調伏に駆けつけないのは老故の足弱ということだけではない。豊雄自身が手を下すことが是非とも必要なのだ。貸与される袈裟の「芥子の香」に実効などない。この袈裟自体は、在家の庄司や豊雄の手にもなんのこともなく取り上げることのできる、いささかきな臭いだけの布切れである。「染みたる」という表現には老練な法師

の、年季の入った修法の技が暗示されており、それが法海自身の肩に掛けられるのならその威儀により妖異を圧倒する表徴にはなるだろう。しかしそのようなやり口は既に失敗している。

この袈裟が法海の手を離れても功力を発揮することがあるとすれば、それは豊雄次第ということになる。そして、なによりもそれが肝要なのだ。法海は袈裟をもつて手をゆるめることなく押さえつけよと指示するが、それは力尽くのことではない。「手弱く」あつてはならない、よく念じよ、その覚悟を真名子に確と見せつけることにすべてはかかっている。これは「雄気」^{をこまけ}として「心を静」めよという当麻の酒人の苦言も同様であつた。蛇性を退けるには、自らの内部に巣くう「手弱」きものと決別し、心を収めることが必要なのだ。「丈夫心」^{ますらをを}ならざるところのもの、それこそが捨て去るべきものである。

それを捨てることで、豊雄の「生長優しく」、そしてなによりも「秀麗」^{ひよよき}のところと通じ合うことで一心同体たり得ると思ひ込んできた真名子は、彼のそのような手弱きところと共に切除されることになる。これは、言ってみれば悪性腫瘍の摘出なのだ。自己細胞の無限分裂が自己を損なうのが癌であり、そのように本来自己の一部に他ならぬものを、自己に仇をなす自己ならざるものと見切つて剔抉する

行為。その見極めのために要請されるのが、「芥子の香」である。

真名子を押さえつける袈裟に染みついた「芥子の香」は、彼女が恋慕して止まぬ男にとつて、自分がもはや倦厭の対象以外の何物でもないことをまざまざと思ひ知らせる屈辱の香りとなる。あらゆるストーリーカー行為は、相手にうとまれているという自覚を欠くことに端を発するが、真名子は「芥子の香」によつてそれを思い知らされる。ここに至るとき、真名子の崇りなす隠神^{かくれがみ}としての恐るべき権能はあつてなく失効する。かつては戸口をふさぐほどの大蛇であつたものは見る影もなく縮み上がり、手もなく取り押さえられ地中に鎮められる。この際、鉄鉢に封ぜられたのは真名子たちだけではなく、豊雄の来し方の一部、みやびにあぐがれた青春の日々であることは既に諸家の説くところである。そして、それを切り捨てるからには、真名子の代替であつた富子にもはや居場所はない。後日譚において彼女は「庄司が女子」とのみ記され、むなしく果てたことが実に簡略に示される。対して慈なく一生を送つたとされる豊雄は、富子の死についておそろくさほど痛痒を感じることもなかったろう。豊雄は、手にした袈裟の「芥子の香」に違和感は覚えなかった。彼にやましきはないのだ。されば免責である。真名子と響き合ったということでは、共犯

関係にあったと言ってもよい彼の内面の一部、後ろめたくもあるはずの青春の蹉跌はすべて真名子に転嫁され、きれいに消去されることになる。明和五年と刊記された書に収められたこの一篇は、そのように閉じられ、間然するところはない。これは、あくまで男の成長を描く物語であり、焦がれながら容れられぬ存在の苦悩を顧慮するところはない。

しかし、読後に理無い思いに駆られるのもまたいかんともしがたいことだろう。真名子は身の毛もよだつ巨大な白蛇だが、豊雄を慕ってあくまでもそれに言い寄るのは悪意からのことでは全くない。「真名子に非があつたとすれば、彼女が蛇であつたという、ただ一点においてのみである」という長島弘明の寸言⁶は、「蛇性の姪」という作を読む人に鋭く突き刺さるはずだ。仮に、真名子が一人の女であるならば、悪女の深情けどころか、可憐な美女が立場の違い故理無き仲を割かれ、求めてもかなわぬ非望のため逸脱した行為に及ぶという、同情すべき悲劇ともなり得た。そして、これは決して近代なるものに感化された読者だけの感懐ではあるまい。

『雨月』という作品が時代を超えて秀逸なのは、そのような、作の結構としては顧慮するところではない排除される側の痛みというものを、例えば『源氏』引用による「芥

子の香」というたつたひとことで、ゆくりなくも映し出し、てしまうところにある。そして、「芥子の香」は読者に対する試薬にもなろう。六条御息所を苦悩させた「芥子の香」を知る者ならば、男の過ちは決して消去などし切れず、御息所同様死後も女の恨みは残響することに思いを致さざるを得まい。「永劫があひだ世に出ることを戒め」たいうことは、逆に言えば、鉢の中に封ぜられたものは永遠に残置されてそこにあるということでもあるのだ。

3. 「仏法僧」の秘密——内外を分かつ「芥子」

靈場高野山に詣でた富裕な楽隠居とその息子が、思いがけず野宿にて一夜を明かすことになり、こともあろうに深秘の最たる場、大師靈廟「奥の院」の間近で殺生関白秀次の亡霊一行に出くわすという恐怖。『雨月物語』中の一篇「仏法僧」は、一見したところでは分かりやすい話だ。しかし、一旦突き詰めて読もうとすると戸惑うことになる。聖地に跳梁する悪霊という話そのものは、意外性によって恐怖を際立たせる効果があり、「古今怪談」と銘打つ『雨月』であればそれにふさわしいやり口とも言える。だが、剪枝畸人上田秋成その人の、一筋縄では行かぬ人物像や、物語を書くことに対する強い自意識、そしてなによりも『雨月』の他篇に見る怨念や愛執、信義の物語など思い合

わせれば、単に肌に粟立たせるような安手の恐怖を目論んでこの一篇が書かれたとは見なしにくい、あるいは見なしたくないという思いを、読者、特に熱心な読者には抱かせようだ。

それ故、秀次の助命についてアジールの機能を果たせなかった高野山への皮肉や、仏教、特に同時代のそのありようについて辛辣だった秋成の口吻を重ね、それに対する批判の意図を込めたものだという主張を見ることがある。しかし、作者の思想がそのまま仮託された作品、という図式も、精読する者にしてみれば単純過ぎて物足りないかも知れない。また、玉川毒水説を巡る秋成その人の口移しであるかのような考証的問答が挿入され、それがかなりの部分を占めることも、読む者を戸惑わせる。この一篇を、作者の術学趣味の表れなどに見なしたくない向きからすれば、それは余計なノイズということになってしまう。それ故、本篇は『雨月』集中においていささか精彩を欠くという評価を見ることがさえる。

しかし、作品は現にそのように書かれてあるのであり、自分が読みたいという道筋から逸れることをもって否定的に見るのは本末を違えることだろう。もちろん、作品が無謬ということではない。適切に読まれたところから、作品や作者の思想を論うことはなされてしかるべきだ。

靈場高野山に現形した、修羅をさまよう悪逆な亡霊という矛盾。そこに流れる有毒な清流玉川という矛盾、そしてそのような矛盾は聖地にあり得ぬことだと亡霊自らが否定してみせること。本篇が見定めにくいのは、自己言及のパラドックスのごとく、毒を滅却するはずの場に毒が存在し、なおかつ、その毒自身が毒の存在を否定するかのとき物言いを発するからである。しかし、例えば「嘘つきのパラドックス」において、それがどのような「嘘つき」なのかという前提条件、例えば「気紛れに、時々嘘をつくこともあるのが『嘘つき』だ」と定義しさえすれば、それは取り立てて矛盾のない言葉に為り変わる、ということがある。つまりエビメニデスは、そのときまたま本当のことを言ったのだ。

ならば、「仏法僧」という一篇にも、そのように矛盾を度外視しうる前提条件があるのではないか。例えばこれならどうだろう。この世に絶対の「毒」などあり得ない、すべてに意味や価値がある、一切は仏の顕現に他ならぬ、という「秘密」の言葉。

輪王の妙薬は鄙人対すれば以て毒と為る。何に況や真言の秘蔵は三自を超えて以て聞き難く。金剛の仏戒は十地を過て而も得叵し。輪王の種姓大機の菩薩に非ずんば。誰か能く五智を一心に開き三密を凡身に得ん。然

りと雖も医眼の観るところ百毒薬と変じ。仏慧の照す所は衆生即ち仏なり。衆生の体性諸仏の法界本来一味にして都て差別無し。

空海「大和尚奉為平安城太上天皇灌頂文」^⑦

真言密教は、自分自身がそのまま宇宙の総体である法身大日如来に他ならぬと観想することで現世の我が身そのまに成仏し得るという発想（即身成仏）に基づく。それ故、全く否定的に見える存在であっても、大日如来の発現として総体的に必然であり、一切の存在はそのまま仏と見なされることにもなる。例えば真言宗所依の常用經典『理趣經』では、第十二く十五段において、曼荼羅の最周辺（外金剛部院）に居並ぶ、惡鬼邪神ともいふべき存在もがすべてみな仏であることが高らかに宣せられ、彼らもそれに応え真言を唱え歡喜するという件がある。そうした存在は、いずれも本来仏法に仇なす惡逆な暴神だったものが調伏され、それぞれ本来の寧惡な特徴を逆に護法のため役立たせるといふ成り行きで、密教の論理に組み込まれたものだ。そもそも『理趣經』自体が、本来仏教では滅すべき「毒」に他ならぬ欲望や怒りを、衆生を救済する菩薩の原動力に転換し、大胆に肯定してみせる經典である。密教の根幹には、このように毒を薬に転じる、いわば鍊金術的発想があるのだ。

ならば玉川の「毒」はどうか。現在そこは水行の場であり、過去に遡っても毒が含まれたという「事実」は考えにくい。貝原益軒はその上流に砒石の存在を推定しているが、砒素化合物のごとき古来知られた猛毒が川に流れ込むのなら目に見える被害が記録されていなければおかしい。また、「丹生」という地名に関わり、水銀鉱床の存在を高野山に認め、それに由来する鉍毒を毒水説の根拠と見る向きもあるが、^⑧そもそも水銀を毒とする認識自体かなり新しいことなのだ。毒どころか不死の仙薬として内服されてきた長い歴史もある。また、仮に水銀鉱床があったとして、そこに流れる水を飲んだからといって即時に急性毒として作用することは考えにくい。水俣病の事例では、生物の体内で有機水銀が蓄積され、さらに食物連鎖によつて上位の生物に濃縮されていくことで、慢性的に深甚な症状が発現した。おそらく、玉川には手に掬って飲めば発現するような、そのような意味での「毒」は存在しないのだ。しかし、秋成も論じたように、そこに「毒」が潜むという風説は根強く存在していた。ならば逆に、そのような想像力をかき立てる動因こそが、高野山には内在すると見るべきではないか。前述のとおり密教は、惡逆なものをまつろわしめ、有用なものに転換する秘儀でもあれば、逆に言えば、その秘儀を与り知らぬ者にとつては、身の毛のよだつような存在が

そこに跋扈していてもなんら不思議はない。高野山のしきたりを知らず、宿泊を拒まれた夢然親子はまさにアウトサイダーである。そぞろなる旅のまにまに秘密の山に分け入った彼らの目には悪鬼に他ならぬ殺生関白一行だが、見ようによってはその自害によって高野山を安堵した存在、いわば守護神でもあるのだ。

現在総本山金剛峯寺として知られる伽藍の基は、秀吉から寄進された青巖寺（剃髪寺）にあり、その柳の間で秀次は自刃している。この寄進を受けた人物が、高野山中興として知られる木食応其その人である。根来攻めに引き続き高野山を襲おうとした秀吉と和睦し、逆にこれをきっかけにその帰依を受け、秀吉に「高野の木食と不可存。木食が高野と可存」とまで言わしめた人物である。当時荒廃していた高野山はこれにより復興を果たす。応其が住職を務めた青巖寺は、会見以後高野山を菩提所と定めた秀吉が母の遺髪を納めるために開いたのであり、まさに禍を転じて福となした結実なのだ。

そして応其は、開山以来殺生禁断を建前としてきたこの秘密の山で、秀吉の下した秀次切腹の命に応じる。そうしなければ高野山は叡山や根来と同様の運命をたどっただろう。時代は既に宗教的権威が世俗のそれと拮抗して存在することを許さなかったのであり、その文脈の中にある秀次

の死は、むしろ必然かつ不可欠というべきなのだ。

そもそも、靈場に駆け込んできた者の助命救済は近現代の人命尊重といった観点とは全く別の次元に属している。例えば荒木村重の家臣が高野山に逃げ込んだ際、その助命を貫くため信長側の使者は殺害されている。人命尊重が第一義ならばそのようなことはあり得ない。人を殺してまでもアジールの機能を発動しようとするのは、世俗権力と拮抗しうる宗教的権威の示威を目的とするからである。しかし、もはやそれが立ちゆかぬ以上、秀次助命を断念することは、世俗権力の認可のもとにある限定的な権威を確保する上では当然の成り行きである。総本山の堂宇における血塗れの惨劇を飲み下すことで宗門の命脈は保たれ、それどころか、後にそれは寺門興隆の踏み台ともなった。秀次切腹の受諾という猛毒は、高野山にとって確実に「薬」となったのだ。

とはいえ、もちろんそのような行き方を靈場にあるまじきことと批判する観点もあり得るだろう。「仏法僧」を描く上で参照された小瀬甫庵『太閤記』は、応其が一山の総意ともいえる秀次助命を退け、「開山之秘法」を保つために秀吉の命に従った経緯を描いている。そこで応其は「人非人」とまで指弾されている。甫庵『太閤記』は史実そのままを「愚にして直な」と退ける、虚構化を自覚した創作

物ではあるが、しかしそれだけに読む者を惹き付ける力を持っていた。『太閤記』が広く読まれていた『雨月』刊行の当代においても、そのように秀次を見殺しにした応其・高野山批判という理解はあり得ただろう。

しかし、「仏法僧」の描くところはそれと明らかに異なっている。それは「葉」に転じられた者たちの言葉を見れば分かることだ。大師の神通を讃え、霊場の神妙を言祝ぎ、得々と玉川毒水説を否定して見せる紹巴に対し、秀次たちは「此のことわりを頻りに感で」て疑うところはない。そこに高野山を恨み呪う意識など微塵もうかがえない。彼らにとつては、玉川を含め高野の一切が「靈妙」なのだ。ならば、そこに跋扈する自分たちも。ここには自己言及の背理など存在しない。

ところで、考証によつて毒水を否定して見せる紹巴その人が、秀次に殉じた者たちとは違う立場にあることは留意すべきだろう。紹巴は事後蟄居を命ぜられるが、その後許され、依然として秀吉に仕え、天寿も全うしている。秀次に死を命じた側にきわどく身を置き換えることができた男なのだ。「愛宕百韻」によつて明智光秀に通じたことを秀吉に疑われながら、嫌疑不十分で許された過去もある。連歌という言語遊戯を大名たちの必須の社交術にまで高め、その周辺を立ち回り続けた寝業師然としたこの人物が、聖

地に出現した死霊を前に、高野山に毒などあり得ぬと言い切つて見せること。それ自体が、言葉によつて毒を葉に転ずる秘儀とも言える。

そもそも連歌をよくした応其は紹巴に師事し、秀吉との関係はこの文事の師によつてつながれたものなのだ。先に言及した和睦の場にも紹巴は立ち会つており、応其はこれにより「秀吉の知遇を得て、これまた秀吉政権に参画する人物」となるのである。連歌という座の文芸が権力を巡る人脈の媒材であつたことはよく知られた事実である。応其の『無言抄』巻末に据えられた紹巴の跋（慶長三年の識。その直前の慶長二年七月頃まで蟄居）から引く。

此無言抄を見るに、末代の重宝なるべし。奥山上人は、にはの海より和歌の浦に心ざし給へるを、大師まねかせ給ひ、御当家に心をあはせ、金堂大塔その外所々の修造あり、東寺の塔も成就せり。^⑫

御当家とはもちろん豊臣家のことであり、奥山上人応其がそれと心をあわせることで高野山再興が成つたことが賞賛されている。ここには、応其が秀次切腹を甘受したことや、紹巴自身秀次との関わりを咎められて三井寺への蟄居を命ぜられた二年間についての後ろ暗さは微塵もうかがえない。これは、応其と秀吉の側に立つ者の言葉である以上当然のことである。そして、「仏法僧」という作品の粹の

中で、紹巴は秀次の側に属する者として描かれている。生前には秀吉と応其を連歌でつないだ紹巴、「仏法僧」においては秀次とその眷属たちの歌道にまつわる様々の問いに応じるために招喚され、言葉の秘密を差配する魔術者然とした紹巴。この連歌師を、いわばハブとして結ばれた高野山をめぐる人脈。

本篇に描かれる「芥子」は、そのような、連歌という言葉の秘術を媒介にしてつながれた者たちの、高野に対する意識を分明にする試薬となる。霊場にふさわしい仏法僧の声を聞いた感興によって発せられた夢然の句「鳥の音も秘密の山の茂みかな」に、秀次寵童の山田三十郎が付ける脇「芥子たき明すみじか夜の床」。述べてきたように、芥子自体に格別の臭気があるわけではない。しかしそれは、六条御息所には己が所行をまざまざと思い知らせるうとましい臭気であり、真女子にとっては淫らなる蛇性として豊雄に排除される対象と成り果てたことを宣告される、屈辱の香りであった。彼女たちにとって芥子は、自らの矜持を損なう明らかな「毒」として作用したのである。対して秀次らにとってはどうか。

彼らにとってそれは、霊場の深秘、大師の高徳を想起させる秘密の鳥の音と取り合わされ、夏の夜に感興を添える景物として詠じられるものなのだ。そのように「芥子」に

興じ、その香を苦になどせぬ彼らに、霊域に闖入した異分子としての後ろ暗さなど微塵もうかがえない。彼らは芥子の香をもって退治られる存在ではなく、そのような存在を調伏する側に立っている。ということは、つまり彼らは明らかに高野山のインサイダーなのだ。外金剛部院に住するかつての暴虐な悪神たちのように、傍目にはいかに禍々しく映るとしても、彼らは、高野山という曼荼羅の内部に住する資格を確と得ているのだ。

そのように風流韻事に遊び終始上機嫌な彼らにも本来の凶相を露わにする一瞬が訪れる。「修羅の時」の訪れにいきり立ち満面朱をそそぐ場面。しかし、修羅能の形式を踏みながら修羅の苦患について表白することはない、回向を求めるわけでもない。むしろ積極的に闘いに臨もうとするその姿には悲哀など微塵もうかがえない。そしてなによりも、この際の怨敵は「石田増田が徒」なのであり、彼らに高野山を脅かす意図などかけらもない。もちろん秀吉への言及もない。

「阿修羅」の原義は仏教以前に起源を持つ善神とされるが、後に帝釈天の敵役を担わされ、仏教における六道説では文字通り修羅の巷で鬪闘に明け暮れる鬼神扱いとなる。しかしその一方、八部衆に属する仏法の守護神ともされ、興福寺の少年様の立像などはこれである。そして、密教の

論理においては曼荼羅に組み込まれ、まさに外金剛部院に住する存在なのだ。「仏法僧」は、そのように高野山に確と安住する資格を得た殺生閼白とその眷属たちを描く作品である。

しかし、行き暮れながら一夜の宿さえ拒絶される高野の局外者、夢然にとってそれは髪のとるほどに凄まじい悪夢としか映らない。そしてその感懐は、この一篇を読む者にも通じている。霊場で遭遇した穢悪な死霊たちという理無き感覚、戸惑い、恐怖。仮に、秀次の「例の悪業」によって夢然が修羅に拉し去られたならば、彼自身身大日如来の一部を成す眷属として高野の曼荼羅に組み込まれたかも知れない。しかし物語の取り決めとして目撃者は生還しなればならないし、そもそも太平の世を謳歌するだけの凡庸なる逸民にその資格はないのだ。夢然は、毒にも薬にもならぬ楽隠居である。霊場の守護神たるには、部外者にしてみれば血を凍りつかせるほどの悪逆さ、言うなれば劇薬に転じる得るほどの毒々しさが必要なのだ。後日悪逆塚を遠目にした夢然が怖気をふるうのは、無事生還できた証しであると同時に、彼が外部から通りすぎるだけの、鳥の声に込められた「秘密」を決して理解することのないアウトサイダーであったことを如実に示している。

霊場高野山は傍目には静まりかえっている。しかし、そ

の内部には濃密な秘儀の空間を成り立たせる異形の眷属たちがうごめく。そのさまを垣間見てしまったアウトサイダーの恐怖の一夜。「芥子」を手がかりに、本篇はそのように読み解かれるのである。

注

- (1) 『源氏物語』の引用は新日本古典文学大系版に拠る。
- (2) 『密教大辞典』(縮刷版)、法蔵館、一九八三年。
- (3) 「におい」という感覚を客観的に評するのは困難だが、少なくとも特異な刺激臭・悪臭の類ではないことは再現性をもって確認出来ることである。藤本勝義は「芥子焼きに関わって、臭いのひどさに言及したものは、まず見いだせない」とから、「芥子の香はたいしてひどいものではなかったことが、想像されるのである」とする(「六条御息所の幻覚の構造―芥子の香のエピソードをめぐる」、『日本文学』、五一巻三号、二〇〇二年三月)。八岩まどかは「芥子」のにおいについて下記のように言及している。

「芥子は、前章の護摩壇で焚かれる香のなかにも名があげられているが、麻薬となる芥子ではなく、実はカラシナの種子のことである。食用や薬用にされただけでなく、護摩に欠かせないものであった。この芥子を焚く匂いは、香ばしいもので、硫黄のように悪臭の部類に入るというものではないが、他の香木のように一般的な香料として用いられるものではなかったという点では、悪霊退散のための素材であったということが出来るだろう。」(『匂いの力』、青弓社、一九九五年)

対して、山折哲雄は『源氏物語』中の「芥子」を麻薬と断じ、「芥子の香」が異常な効果をもたらすと主張しているが（日本語ジェンダー学会第9回年次大会基調講演「源氏物語の背景にあるもの」。山折は他でも同様の発言を繰り返している）、いわゆる「罂粟（opium）」の日本伝来は室町期以降とされており、時代的にあり得ない。また、現在の護摩行においても代用として用いられることがあるポピーシードは、あんパンや菓子の装飾に用いられるように全く無害なもので、麻薬成分は含有しない。なお、仏典において「芥子」は、その微細な粒の有り様から最小の存在を喩えるものとして頻出する。パトリ仏典相応部には文字通り「芥子經 Sāsaputṭaṅg」があり、キサー・ゴータミーの有名な発心譚に登場する「芥子 siddhathakā」も知られる。漢訳仏典では、大正大藏經において「芥子」の用例は二七三二ほどを数え（SAT大正新脩大藏經テキストデータベースによる検索）、「芥子劫」などよく知られた比喻に用いられる。これら仏教語としての「芥子」は厳密な植物学的区分は措くとして、いずれもいわゆるマスタートードシードを指すものである。以上のことから、「芥子の香」はさほど特徴のあるものではないと判断される。

(4) 注(3)で言及したように時代的にポピーシードではあり得ない。

(5) 『雨月物語』の引用は中央公論新社版上田秋成全集に拠る。以下同様。

(6) 『秋成研究』、東京大学出版会、二〇〇〇年。

(7) 『弘法大師全集』（増補三版）第二輯、密教文化研究所、昭和四〇年。

(8) 『大和本草』、巻之三「砒石」の項。

(9) 「丹生」にまつわる高野山と水銀の関係については、松田壽男『丹生の研究―歴史地理学から見た日本の水銀』（早稲田大学出版部、昭和四五年）、佐藤任『密教と錬金術』（勁草書房、一九八〇年）などが言及。小学館新日本古典文学全集版『雨月物語』の頭注は「高野山は古く水銀を産し、玉川は有毒という説が当時あった」とする。

(10) 「興山上人応其覚書」（『大日本古文书』家わけ一ノ三、東京帝国大学、明治三八年）。

(11) 鶴崎裕雄「連歌師―政治的な、あまりにも政治的な人たち」（『文学』、第三巻第五号、二〇〇二年九月十月）。

(12) 『無言抄 匠材集』、日本古典全集刊行会、昭和二年。

*本稿における傍点傍線などの強調表現はすべて空井による。